Ph.sp.
787

Th. Sp. 787 Spazier

Ph. L. 787.

R

Philos. noviss. p. 2374.

Versuch

einer

kurzen und faßlichen Darstellung der teleologischen Principien.

Ein Auszug aus Kants Kritik der teleologischen Urtheilskraft.

Von

Karl Spazier.

Neuwied.
bey Johann Ludwig Gehra
1791.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Es ist ein großer Vorzug unserer Zeit, daß die Grenzpunkte der theoretischen und praktischen Vernunft genauer und schärfer bestimmt worden sind, als bis dahin, aus Mangel einer vollendeten Kritik, geschehen konnte.

Das Gebiet des menschlichen Vorstellungsvermögens ist nun gleich-

sam in eine geographische Karte gebracht worden, deren richtige, nach strengen Grundregeln entworfene Zeichnung sowohl dauerhafte Gewiß=heit und Einheit für alle philoso=phische Erkenntniß verspricht, als sie erleichternde Uebersehbarkeit alles Vernunft= und Verstandesgebrauchs gewährt; und es ist wohl so leicht nicht mehr zu besorgen, daß sie durch anderweitige Revolutionen erhebliche Veränderungen fernerhin erleiden dürfte.

Dies ist nun sicher ein großer Gewinn für die gesammte Menschheit. Denn durch solchen glücklich vollendeten Proceß wird dem menschlichen Geiste auf immer der wahre Punkt festgestellt, auf welchen er seine stete und unaufhaltsame Strebsamkeit zu richten hat.

Man will das freylich noch nicht allgemein zugestehen. Allein dies Entgegenstemmen und Weigern hat, unter anderm, seinen guten und, wie mir vorkommt, hauptsächlichsten

Grund in dem systematischen Sinn der Deutschen.

Wir arbeiten uns, wie der Seidenwurm in sein Gespinnste, in alles Erkennbare zu tief und zu methodisch hinein, um uns sobald wieder aus einer gewohnten Vorstellungsart herausrücken zu lassen. Und da es keiner Nation mehr gelingen will, als der unsrigen, den Schatz ihrer Erkenntnisse nach Principien aneinander zu reihen: so läßt sichs begreifen, wie schwer es uns ankommen müsse,

mit Abstellung derselben zugleich das ganze mühsam gesponnene Gewebe zu zerreissen.

Indessen, um mit Ehren und Erfolg aus dem Gewebe der dogmatischen Philosophie wieder heraus zu kommen, und den Auferstehungsflug in das neue Gebiet wahrer philosophischer Erkenntnisse zu nehmen, wird denn doch kein ander Mittel seyn, als, wie der zum neuen Leben geweckte Seidenwurm, — gewaltsam durchzubrechen.

Die Lehre von den Endursachen hat von jeher die größten Köpfe, wiewohl auf verschiedene Weise, beschäftigt. Man müste sich sehr irren, wenn durch Kannt's Kritik der teleologischen Urtheilskraft dem Streite nicht endlich einmal glücklich ein Ende gemacht, und durch unverrückte Feststellung der Hauptmomente, auf welche es dabey nothwendig ankommt, (insonderheit einer moralischen Teleologie) derselben die gehörige Dauer und Fruchtbarkeit zum Behuf der Theologie, und einer dar-

aus abgeleiteten Religion erwachsen sollte.

Es kann nun nicht mehr schwer fallen, sich eben sowohl vor allem Heroismus bey einer unmittelbaren Demonstration des Daseyns Gottes aus den Endabsichten und Endursachen, die der Natur nothwendig inhäriren sollen, in Acht zu nehmen; als es leicht seyn wird, sich vor der entgegengesetzten dogmatischen Behauptung des Spinoza *) zu hüten:

*) Ethic. p. 1. Propos. 36.

der Natur lägen überhaupt gar keine Endursachen zum Grunde; und es wird von selbst einleuchten, warum man Endabsichten, — die Spinoza für bloße Verhältnisse erklärte, die durch den Verstand entstünden, und welche er nicht für reine Grundlagen der Metaphysik gelten lassen wollte und konnte — nicht gradehin mit dem Namen menschlicher Erdichtungen zu belegen.

Wie Zweckmäßigkeit zu beur-

theilen sey, läßt sich indessen ganz kurz auf folgende Art deduciren.

Ist es einmal wahr, und in der Theorie des Vorstellungsvermögens erwiesen, daß weder sinnliche Anschauungen, die der Verstand bearbeitet, noch Dinge an sich, die ausser der Sphäre alles Vorstellbaren liegen, Gegenstände der Vernunft sind: so folgt auch gradehin daraus, daß die Zweckmäßigkeit ein in der Form der Vernunft gegründetes Prädikat ist, und nur denjenigen

Gegenständen eigenthümlich seyn kann, die der Vernunft, und zwar nur in sofern sie derselben vorstellbar gemacht werden können. Sonach kann man also ein solches Prädikat weder den Erscheinungen noch den Dingen an sich, als solchen, sondern blos und allein den Gegenständen als Noumenen beylegen; und so kann und muß daher ein und derselbe Gegenstand als Phänomen, d. i., durch Verstand und Sinnlichkeit vorgestellt, blos nach physischen Naturgesetzen; als Noumenon aber,

nach Gesetzen der Freyheit beurtheilt werden.

So wie Kant die teleologischen Grundsätze abermals nach seiner Artikulation des gesammten kritischen Lehrgebäudes und seiner Terminologie deducirt, hat das Verständniß derselben große Schwierigkeiten. Es ist ein künstliches Gerüste, dessen Uebersehbarkeit er selbst, der unerreichbare Mann, fast aus übergroßer Descendenz, theils auch wohl in Rücksicht jenes ihm mit vielem Un-

recht vorgehaltenen Vorwurfs einer geflissentlichen Dunkelheit, durch viele Zwischensätze und künstliche Hülfsmittel nicht wenig erschwert hat.

Die Teleologie erwartet aber, wie die Elementarphilosophie, eine einfache und leichtfaßliche Darstellung, ohne jene Apparate der Antinomie, Dialektik u. s. w., und ohne gerade streng dem Schema der Propädevtik der Metaphysik angepaßt zu bleiben. Eine Sache freylich, die, wie die Gründung einer Elemen-

tarphilosophie überhaupt, zuvor eine eben so einfache Darstellung der theoretischen und praktischen Grundvermögen des menschlichen Geistes voraussetzt.

Hat Deutschland irgend Jemanden, von welchem es diesen wichtigen Dienst mit gegründeter Zuversicht erwarten mag, so ist es unstreitig vor andern würdigen Männern Herr Rath Rheinhold, der, ausser andern Schriften eines unverkennbaren tiefen Scharfsinns und einer selbstständigen, gediegenen Kraft, insonder-

derheit durch seine Theorie des Vorstellungsvermögens *) zu den größten Erwartungen dieserhalb berechtigt.

Da ich meine Kräfte zu einem jeden Versuche solcher Art zu gering finde, so habe ich es nicht einmal wagen mögen, bey der Darstellung der teleologischen Principien in der Form, noch weniger in den Bestimmun-

*) Und wie ich jetzt ersehe, durch seinen bereits angestellten und, wie mich dünket, glücklichen Versuch den Satz des Bewußtseyns als ein durchaus erstes Princip festzustellen, und eine Elementarphilosophie nach demselben zu gründen. (S. Beyträge 1. Theil.)

mungen mancher Sätze, wobey mir indessen nicht unerhebliche Zweifel übrig geblieben sind, die einem andern Orte vorbehalten bleiben sollen; selbst nicht einmal in den Ausdrücken von dem Lehrbuche abzugehen. Theils haben diese ohnehin schon die größte Präcision; theils läßt sich doch immer schon ein erheblicher Nutzen von einem zusammengedrängten, faßlichern Auszuge des größern Werks erwarten und glauben, daß derselbe den Gebrauch und das Studium desselben um Manches wird erleichtern, und

 wohl

wohl gar vielleicht zu einem Leitfaden dienen können, nach welchem auf Universitäten gelesen werden mögte.

Daß nun Herr R. Rheinhold diesen Auszug getreu und zweckmäßig hat finden, und mich zur öffentlichen Bekanntmachung desselben gütigst ermuntern wollen, macht mir viel Freude, und läßt mich ein nachsichtsvolles und aufmunterndes Urtheil vielleicht auch von andern Richtern erwarten.

Geschrieben
im November 1790.

Um uns eine Möglichkeit in der Verknüpfung der besondern Erfahrungen zu denken, können wir mit gutem Grunde ein System der Zwecke in der Natur nach transcendentalen Principien annehmen.

Die allgemeine Idee der Natur aber gibt uns keinen Grund an, anzunehmen, daß Dinge in derselben sich zu einander als Mittel und Zwecke verhalten, und so sich einander untergeordnet sind.

Eben so wenig läßt sich aus dieser Idee darthun, daß durch solch eine Art der Caussalität, die Dinge der Natur zu allererst möglich werden. Denn a priori läßt sich mit gar keinem Grunde präsumiren, wie Zwecke, die nicht die unsrigen sind, und die auch der Natur an sich nicht zukommen können, weil wir sie nicht als eine Intelligenz für sich annehmen, dennoch eine besondere Art von Caussalität sollten ausmachen können. Und eben so wenig läßt sich zur Voraussetzung der Wirklichkeit derselben irgend ein hinreichender objektiver Grund in der Erfahrung finden.

Daß nun diese objektive Zweckmäßigkeit der Natur nicht nothwendig mit dem Begriffe derselben zusammenhänge, erhellet schon daraus: daß man gerade aus ihr, die Zufälligkeit der Natur und ihrer Form beweist. Denn alle Bildung in derselben ist nach dem Nexus effectiuus höchst zufällig, und die Natur konnte sich, als bloßer Mechanismus betrachtet, auf unendliche Art anders bilden, ohne nach einem solchen Princip auf Einheit zu stoßen.

Um nun aber doch die Naturforschung, nach einer gewissen Analogie mit der Caussalität nach Zwecken,

unter Principien, — und die Erscheinungen der Natur unter Regeln zu bringen, die sich aus dem bloßen Mechanismus derselben nicht ergeben würden, beurtheilt man die Natur teleologisch, und zwar voraussetzend und problematisch.

Dies ist aber unser eigenes Werk; nicht Werk der Natur an sich selbst. Wir eignen dabey dem Begriffe von Objekten solche Caussalität zu, als wenn sie das Objekt selbst beträfe. Folglich denken wir uns, durch unser eigenes Vermögen die Natur technisch.

Ist nun überhaupt gar keine objektive Zweckmäßigkeit anzunehmen?

Allerdings; aber sie ist nur formal.

Alle geometrische Figuren, die nach einem Prinzip gezeichnet werden, haben eine mannigfaltige objektive Zweckmäßigkeit, welche durch Vernunft erkennbar ist, und wodurch die Angemessenheit der Figuren zur Erzeugung vieler abgezweckten Gestalten ausgedruckt wird. Allein, diese Zweckmäßigkeit, durch welche der Begriff von dem Gegenstande nicht einmal möglich gemacht wird,

ist

Und hierbey muß die reflektirende Urtheilskraft in Beurtheilung der Erscheinungen allein stehen bleiben. Nicht aber muß eine bestimmende Urtheilskraft *) dies regulative Princip zu einem constitutiven erheben, und der Natur absichtlich wirkende Ursachen unterlegen, als zu welchem Schritt die urtheilende Vernunft, aus obigem Grunde, sich nie erheben kann und darf.

*) Bestimmend ist die Urtheilskraft, wenn sie das Besondere unter dem Allgemeinen (d. i. unter einer Regel, einem Prinzip, Gesetz) subsumirt. — Reflektirend aber, wenn sie zu dem Besonderen, das gegeben ist, das Allgemeine finden soll. Denn Urtheilskraft überhaupt ist nichts anders, als das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken.

ist blos intellektuel, obgleich objektiv, und läßt sich als formal, aber doch nur im Allgemeinen, ohne ihr weiter etwas Bestimmtes zum Grunde zu legen, begreifen.

Die mannigfaltigen nach Einheit geordneten Regeln, welche wir in (an) dem Wesen der Dinge wahrnehmen, folgen nicht aus dem Begriff des Objekts selbst; sondern sind blos synthetisch, und durch unsern Verstand hervorgebracht. Es scheint uns aber, als ob diese wahrgenommene Einheit noch einen andern äussern Grund der Regeln habe, der von unserer Vorstellungskraft unter-

schieden ist. Da nemlich das Objekt mit dem Bedürfniß der Regeln unsers Verstandes übereinstimmt, so glauben wir, daß diese Uebereinstimmung zufällig, und nur durch einen Zweck, welcher dem Objekte inhärirt, allererst möglich sey.

Indessen, da der Raum, durch dessen Bestimmung das Objekt nur erst möglich wird, nicht eine Beschaffenheit der Dinge ausser uns, sondern eine bloße Vorstellungsart in uns ist; und da wir also in eine Figur, die wir einem Begriffe angemessen zeichnen, die Zweckmäßigkeit erst hineinbringen: so ergiebt sich,

daß

daß der Raum uns nicht die Zweckmäßigkeit erkennbar machen könne, folglich, daß wir zum Erkenntniß des Zweckmäßigen keines Zwecks ausser uns im Objekte bedürfen.

Wir beurtheilen unmittelbar nichts, als Vereinigung heterogener Regeln nach einem Princip, und dieses wird von uns in der That a priori erkannt, ohne daß wir nöthig haben, dazu noch einen besondern Grund zu fordern, der ausser unsern Begriffen, und überhaupt ausser aller Vorstellung a priori liegt.

Wir bewundern die angetroffene Zweckmäßigkeit in den Wesen der

Dinge als Erscheinungen, weil es uns unerklärlich ist, wie jene Form der sinnlichen Anschauung (der Raum) mit dem Vermögen der Begriffe (d. i. dem Verstande) grade so, und nicht anders vereinbart ist. Dieserhalb sind wir geneigt noch etwas zu ahnen, was über jene sinnlichen Vorstellungen hinaus liegt, worin ein, wenn uns gleich unbekannter, letzter Grund jener Einstimmung angetroffen werden soll. Und diese Geneigtheit zu weiterer Nachforschung ist eben so natürlich als erweiternd für unsere Seele.

Zu den Begriffen der objektiven

und materialen Zweckmäßigkeit, wird unsre Urtheilskraft durch Erfahrung geleitet; aber nur alsdann, wenn ein Verhältniß der Ursach zur Wirkung zu beurtheilen ist.

Dieses als gesetzlich einzusehen, vermögen wir nur, wenn wir die Idee der Wirkung dem unterlegen, was wir als Caussalität ihrer Ursache annehmen, d. i., dem, was diese Ursache, als ihr zum Grunde liegende Bedingung, erst möglich macht.

Dies geschieht aber auf zweierlei Art. Entweder, indem wir die Wirkung zunächst als Zweck, oder als

Mit-

Mittel zum zweckmäßigen Gebrauch anderweitiger Ursachen ansehen. Die letztere Zweckmäßigkeit heißt, die **Nutzbarkeit** oder Zuträglichkeit, und ist blos relativ. Die erstere ist eine innere Zweckmäßigkeit des Naturwesens selbst.

Jene äussere Zweckmäßigkeit eines Dinges, kann nur unter der Bedingung, als ein äusserer Naturzweck angesehen werden, als die Existenz desjenigen, dem es zunächst oder entfernt zuträglich ist, für sich selbst, als Zweck der Natur angenommen werden kann. Durch bloße Naturbetrachtung kann nun aber jenes nie

aus-

ausgemacht werden; folglich: „be„rechtigt die relative Zweckmäßigkeit „zu keinem teleologischen Urtheile, „ob sie gleich hypothetisch auf Na„turzwecke hindeutet.“

Wie aber existiren Dinge als Naturzwecke an sich?

Um diese Frage zu beantworten, muß man erst einsehen, wie ein Ding als Zweck möglich sey.

Dies will so viel sagen: Die Caussalität seines Ursprungs muß nicht im Mechanismus der Natur, sondern in einer Ursache gesucht werden,

den, deren Wirkungsvermögen durch Begriffe bestimmt wird. Hierzu ist nun erforderlich, daß seine Form nicht nach bloßen Naturgesetzen, die von unserm auf sinnliche Gegenstände angewandten Verstand erkannt werden, möglich sey; sondern, daß selbst das Erkenntniß dieser Naturgesetze, nach ihrer Ursach und Wirkung, schon Vernunftbegriffe voraussetze.

Grade also in dieser Zufälligkeit der Form eines Dinges, welche bey allen empirischen Naturgesetzen in Beziehung auf die Vernunft Statt finden muß, liegt ein Grund, die Caussalität desselben so anzunehmen,

als ob sie nicht anders, als durch Vernunft möglich sey, und durch sie hervorgebracht werde.

Da nun die Vernunft ein Vermögen ist, nach Zwecken zu handeln, so kann ein Objekt, welches nur allein aus der Vernunft vorstellig gemacht werden kann, auch nur in sofern, als es auf Vernunft bezogen wird, als Zweck vorgestellt werden.

Dinge existiren also als Naturzwecke an sich, wenn sie von sich selbst Ursach und Wirkung sind, oder sich zu sich selbst wechselseitig als Ursach

und Wirkung verhalten. Denn hierin liegt eine Caussalität, die mit dem bloßen Begriffe der Natur nicht an sich selbst verbunden ist, obgleich diese Caussalität zwar ohne Widerspruch gedacht, aber nicht begriffen werden kann.

Solche Dinge nun sind: organisirte Wesen.

Um zu dieser Ueberzeugung zu gelangen, muß man synthetisch zu Werke gehen, und erst festsetzen: was Caussalverknüpfung oder Verknüpfung der wirkenden Ursachen, (Nexus effectiuus) und was Ver-

knüpfung

knüpfung der Endursachen (Nex. finalis) ist.

Jene — in sofern sie blos durch den Verstand gedacht wird, — ist eine solche Verknüpfung, die eine Reihe von Ursachen und Wirkungen ausmacht, welche immer abwärts geht, und vermöge welcher Dinge nicht zugleich eins und das andere (U. und W.) seyn können.

Diese, welche nach einem Vernunftbegriff von Zwecken gedacht wird, kann als eine solche Reihe betrachtet werden, welche sowohl abwärts als aufwärts Abhängigkeit bey

sich führt, und wo das Ding sowohl als Ursach, wie als Wirkung bezeichnet wird.

Wenn nun ein Ding als Naturzweck angesehen werden soll, so müssen die Theile desselben, ihrem Daseyn und ihrer Form nach, nur in sofern möglich seyn, als sie auf das Ganze bezogen werden. Denn es ist ja ein Begriff oder eine Idee, als worunter das Ding als Zweck befaßt wird, welche also alles a priori bestimmen muß, was in demselben enthalten seyn soll. So als möglich gedacht, kann das Ding blos Kunstwerk, oder Produkt einer vernünfti-

gen Ursache seyn, die von der Materie oder den Theilen desselben unterschieden ist, und deren Caussalität durch ihre Idee von einem dadurch möglichen Ganzen bestimmt wird.

Wenn aber ein Ding eine Beziehung auf Zwecke enthalten soll, die in ihm selbst, und in seiner innern Möglichkeit liegt, oder daraus erkannt wird, mit andern Worten: Soll ein Naturprodukt blos als Naturzweck, und so möglich seyn, daß hierzu nicht die Caussalität der Begriffe von vernünftigen Wesen ausser ihm erforderlich sind: so müssen die Theile desselben sich zur Einheit ei-

nes Ganzen dadurch verbinden, daß sie von einander wechselseitig Ursach und Wirkung ihrer Form sind. Denn nur so ist es möglich, daß wiederum durch die Idee des Ganzen — als einen Erkenntnißgrund der systematischen Einheit der Form und Verbindung des in der Materie enthaltenen Mannigfaltigen — die Form und Verbindung aller Theile bestimmt werde.

Wenn also nun ein Körper an sich, und seiner innern Möglichkeit nach, als Naturzweck beurtheilt werden soll, so müssen die Theile einander, sowohl ihrer Form als Verbin-

dung nach, wechselseitig, und also ein Ganzes aus eigener Caussalität hervorbringen. Aber nicht das allein; sondern, der Begriff davon muß umgekehrt, auch in einem Wesen — das die einem solchen Produkt angemessene Caussalität nach Begriffen besäße, oder dessen Verstand dasselbe möglich machen könnte — als Ursach von demselben, nach einem Princip anzusehen seyn. Folglich muß alsdann die Verknüpfung der wirkenden Ursachen zugleich als Wirkung der Endursachen beurtheilt werden können.

Jeder Theil in solchen Natur-

produkten wird nun betrachtet, in sofern er nur durch alle übrigen, ferner um der andern, und überhaupt des Ganzen willen existirt; und in sofern wird er als Werkzeug oder Organ gedacht, das die andere Theile hervorbringt. Und dies ist der Grund, warum ein solches Produkt, als: „organisirtes und organisirendes Wesen, ein Naturzweck" genannt werden kann.

Ein organisirtes Wesen ist also nicht blos Maschine, als welche nur bewegende Kraft hat; sondern es besitzt in sich eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche es der Materie

terie mittheilt, und die durch das Bewegungsvermögen allein nicht erklärt werden kann.

Die Natur in ihren organisirten Produkten muß nicht Analogon der Kunst genannt werden, weil sie keines äussern Künstlers bedarf, sondern sich vielmehr selbst organisirt.

Ja, die innere Organisation der Natur oder Naturvollkommenheit — erkennbar in Dingen, die nur als Naturzwecke möglich sind — hat im Grunde nicht das mindeste Analoge mit irgend einer Caussalität, die

wir kennen, gemein. Nur allenfalls die Schönheit derselben könnte man ein Analogon der Kunst nennen, weil sie den Gegenständen nur in Beziehung auf die Reflexion über die äussere Anschauung derselben beygelegt wird.

Hieraus ergiebt sich, daß der Begriff eines Dinges als Naturzweck an sich genommen, kein constitutiver Begriff des Verstandes oder der Vernunft, wohl aber ein regulativer Begriff für die reflektirende Urtheilskraft ist. (Vergl. Anf.) Er soll uns überhaupt nur dazu dienen, unsere Nachforschung über Gegen-

stände dieser Art nach einer entfernten Analogie mit unsrer Caussalität nach Zwecken zu leiten, und über ihren obersten Grund nachzudenken. Doch auch dies letztere eigentlich mehr zum Behuf, zur Bildung und Erweiterung unsers praktischen Vernunftvermögens, als uns zur eigentlichen innern Kenntniß der Natur selbst oder ihres Urgrundes zu verhelfen. Denn dies müssen wir ein für allemal aufgeben.

Dem Begriffe eines Zwecks der Natur wird also objektive Realität erst dadurch verschaft, daß organisirte Wesen als möglich gedacht werden.

den. Und nur so wird auch erst zum Behuf der Naturwissenschaft der Grund zu einer Teleologie, d. i., zu einer Beurtheilungsart der Objekte der Naturwissenschaft nach einem besondern Princip, gelegt.

Dies Princip — welches eigentlich nur eine Maxime genannt werden mag — nach welchem die innere Zweckmäßigkeit in organisirten Wesen beurtheilt werden kann und muß, ist: „Ein organisirtes „Produkt ist ein solches, in „welchem alles Zweck, und „wechselseitig auch Mittel ist," so daß also in ihm nichts umsonst,

Zwecklos ist, oder von blindem Naturmechanismus herrühren kann.

Anmerkung.

Ohne ein solches Princip a priori von Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Zwecke, und sollte diese auch nur allein in der Idee des Beurtheilenden liegen, bliebe in der That dem Naturforscher gar nicht einmal ein Leitfaden für die Beobachtung irgend einer Art von Naturdingen übrig. Denn der bloße Naturmechanismus erklärt zu wenig, und die Vernunft, die nach Einheit der Begriffe nach einem Princip strebt, fordert zur Beurtheilung der Vielheit und des Zusammen-

sammengesetzten der Dinge eine sol=
che Einheit der Idee, welche aus
der Zusammensetzung der Dinge
selbst sich nicht an und für sich er=
geben kann. Und die Vermischung
ungleichartiger Principien würde gar
keine sichere Regel der Beurthei=
lung übrig lassen.

Wie

Wie soll die Natur überhaupt, als System der Zwecke betrachtet, beurtheilt werden?

Aus der äussern Zweckmäßigkeit der Naturdinge kann man noch nicht auf Erklärungsgründe ihres Daseyns schließen, und aus den zufällig zweckmäßigen Wirkungen derselben folgt noch gar nicht der Grund ihres Daseyns nach dem Princip der Endursachen.

Etwas kann seiner innern Form halber, als Naturzweck beurtheilt werden; aber damit ist noch lange nicht angenommen,

daß

daß die Existenz des Dinges Zweck der Natur sey.

Um dieses zu erkennen, müste man den letzten Endzweck der Natur wissen. Hierzu würde eine Beziehung auf etwas Uebersinnliches gehören, welches aber alle unsre teleologische Naturerkenntniß weit übersteigt, weil der Zweck der Existenz der Natur selbst über die Natur hinaus gesucht werden müste.

Nur also die Materie, in sofern sie organisirt ist, führt den Begriff von ihr, als einem Naturzwecke, nothwendig bey sich. Denn diese ih-

re specifische Form ist zugleich Produkt der Natur.

Dieser Begriff führt nun auch nothwendig auf die Idee der Natur, als eines Systems nach der Regel der Zwecke. Und dieser Idee muß aller Naturmechanismus, nach Principien der Vernunft untergeordnet werden; obgleich diese (z. B. alles in der Welt ist wozu gut; nichts ist in ihr umsonst) nur subjektiv sind, und stets nur als regulativ betrachtet werden dürfen. Und da kann denn selbst Schönheit der Natur zu dieser Zweckmäßigkeit derselben als System gezogen werden.

Den Begriff von Gott hat man in die Naturwissenschaft hinein getragen, um sich die Zweckmäßigkeit in der Natur erklärlich zu machen; also ist er kein inneres Princip derselben.

So giebt ebenfalls der Begriff der Zweckmäßigkeit, welchen man wiederum braucht, um das Daseyn Gottes zu beweisen, kein inneres Princip für die Gottesbetrachtung ab.

Man muß sich also blos auf den Ausdruck: **Zweck der Natur** einschränken, und also alle theologische Ableitung von der Naturwissenschaft

und der teleologischen Beurtheilung ihrer Gegenstände, ausschließen; vielmehr die Caussalität derselben nach der Regel der Zwecke in ihr selbst suchen.

Auch dürfen Naturbeschaffenheiten, die ihrer Möglichkeit nach, aus allgemeinen Principien, ohne Erfahrung, sich einsehen, und a priori demonstriren lassen, nicht zur Teleologie der Natur gezogen werden, oder für theologische Erklärungsgründe in der Physik gelten, sollten sie auch gleich technische Zweckmäßigkeit bey sich führen. Denn sie sind auf diese Art schlechterdings noth-

wendig, und würden in die Metaphysik gehören.

Anmerkung 1.

Dahin sind arithmetische und geometrische Analogien, ingleichen allgemeine mechanische Gesetze zu rechnen, an welchen wir eine Vereinigung solcher Regeln in Einem Princip gewahr werden, die von einander ganz unabhängig zu seyn scheinen. Sie können für weiter nichts, als für eine teleologische Beurtheilungsart gelten.

Anmerkung 2.

Die Physik enthält sich also gänzlich

der Frage: Ob Zwecke der Natur absichtlich oder unabsichtlich sind. Indessen bedient man sich der Ausdrücke: Der Weisheit, Sparsamkeit, Vorsorge, Wohlthätigkeit der Natur u. s. w. in der Teleologie, ohne dadurch einen besondern Grund der Caussalität einführen zu wollen. Sondern man will nur die Vernunft auf eine andere Art der Nachforschung, als die unzulängliche nach mechanischen Gesetzen ist, leiten.

Also wird dadurch noch gar nichts über ein verständiges Wesen als Werkmeister ausgesagt, eben so wenig, als aus der Natur selbst, ein solches Wesen gemacht wird.

Unser Studium der Natur soll zwar dadurch eine feste, bestimmte Richtung erhalten, daß wir alles, was wir von ihrem Mechanismus erkennen, unserer Beobachtung so unterwerfen, als ob wir es selbst nach ähnlichen Gesetzen hervorbringen könnten. Aber die Physik, so sehr sie sich auch mit dem Mechanismus der Natur abgiebt, kann doch nie auf ihre Beziehung auf Zwecke sehen, in sofern diese eine zur Ursache nothwendige Bedingung seyn soll. Denn die Nothwendigkeit der Verknüpfung ist ein Werk unserer Begriffe, nicht der Beschaffenheit der Dinge selbst.

Die

Die Teleologie ist nicht Theil der theoretischen Naturwissenschaft; sondern wird nur zur Theologie als Propädevtik bezogen.

Dialektik.

Wenn von Widerspruch unter Maximen der Urtheilskraft die Rede ist, so kann dies nur von der reflektirenden, nicht aber von der bestimmenden Urtheilskraft gelten.

Denn diese gründet ihre Principien nicht auf Begriffen von Objekten, sondern sie subsumirt nur unter gegebenen Gesetzen oder Begriffen, als Principien.

Jene aber subsumirt unter einem Gesetze, das noch nicht gegeben, und nur ein Princip der Reflexion über

Ge-

Gegenstände ist, von welchem wir gar keine objektive Gesetze haben.

Die reflektirende Urtheilskraft muß also bey ihrem Gebrauch sich selbst zum Princip dienen, und dieses ist nichts mehr, als subjektiv.

Um nun zur Erkenntniß der Naturgesetze in der Erfahrung zu gelangen, werden in ihr nothwendige Maximen vorausgesetzt, unter welchen allein eine Antinomie und ein unvermeidlicher Schein entstehet, den die Kritik aufzulösen suchen muß.

Wenn die Vernunft, bey Betrachtung der Natur, als Inbegriff der Gegenstände äusserer Sinne, nach allgemeinen Gesetzen verfährt, wodurch der Natur selbst a priori vom Verstande vorgeschrieben wird: dann braucht die Urtheilskraft für sich kein besonderes Princip der Reflexion, weil sie alsdann bestimmend ist, und ihr objektives Princip durch den Verstand gegeben wird.

Nur, wenn sie auf empirische Bestimmungen sieht, die in der Erfahrung selbst vorkommen, und die sich ins Unendliche erweitern lassen, werden die besondern Gesetze so sehr

man-

mannigfaltig und ungleichartig, daß die Urtheilskraft, wenn sie in den Naturerscheinungen nach einem Gesetze forschen, oder dieses selbst erst ausspüren will, sich selbst zu einem Princip dienen muß.

Da kann nun der Fall eintreten, daß bey dieser Erkenntniß einer zufälligen Einheit, die Urtheilskraft in ihrer Reflexion von zwey verschiedenen Maximen ausgehet, deren eine von dem bloßen Verstand a priori festgesetzt, die andere aber durch besondere Erfahrung gegeben wird.

Wenn alsdann die Vernunft die

körperliche Natur und ihre Gesetze nach einem besondern Princip beurtheilen will, so kann es den Anschein haben, als ließen sich die beyden Maximen nicht mit einander vereinigen, und als würde bey diesem Widerstreit derselben die Urtheilskraft in dem Princip ihrer Reflexion irre gemacht.

Und diese beyden regulativen Maximen sind folgende:

Satz: Man kann die Möglichkeit der Entstehung materieller Dinge und ihrer Formen nur nach mechanischen Gesetzen beurtheilen.

Ge=

Gegensatz: Einige Produkte der Natur lassen sich nicht, nach bloßen mechanischen Gesetzen beurtheilen, oder: ihre Beurtheilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Caussalität, nämlich das der Endursachen.

Wenn man diese Sätze so bestimmt und einschränkt, als hier geschehen ist, und blos von der Beurtheilung spricht, so ist kein reeller Widerspruch da. Denn es soll dadurch nur angezeigt werden: daß man über alle Ereignisse in der Natur, und also auch ihrer Formen nach dem Princip des bloßen Naturmecha-

mechanismus reflektiren soll, weil es ohne diese Nachforschung gar keine eigentliche Naturerkenntniß geben würde. Dies hebt aber die zweyte Maxime: „bey gelegentlicher Veranlassung, einigen Naturformen, ja sogar der ganzen Natur nach einem Princip der Endursachen nachzuspüren," nicht auf.

Bey der ausschließenden Befolgung der ersten Maxime könnte die menschliche Vernunft niemals den mindesten Grund zu dem auffinden, was das Specifische eines Naturzwecks ausmacht. Sie kann zwar nie wissen, ob nicht in dem innern

Grun-

Grunde der Natur das Physisch-mechanische und die Zweckverbindung an demselben Dinge in Einem Princip zusammenhängen möge. Aber da sie diesen möglichen Zusammenhang nicht in sich vereinigen kann: so muß die reflektirende Urtheilskraft zur Leitung ihres Geschäfts für gewisse Formen ein anderes Princip, als das des unzureichenden Naturmechanismus, zum Grunde ihrer Möglichkeit denken.

Ein wirklicher Widerspruch aber würde entstehen, wenn diese Maximen constitutiv, als objektive Principien für die bestimmende U. K., ausgedruckt würden. Nemlich so:

1. Alle

1. Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach blos mechanischen Gesetzen möglich. Und:

2. Einige Erzeugung derselben ist nach blos mechanischen Gesetzen nicht möglich.

Dieser Widerstreit beträfe aber nur die Gesetzgebung der Vernunft, und einer von diesen beyden Sätzen, von welchen sie aber keinen beweisen kann, müste nothwendig falsch seyn.

Man kann nun dieses alles unter folgendes Resultat zusammenfassen:

Für

Für unser Erkenntnißvermögen ist es nothwendig, daß wir annehmen, der bloße Naturmechanismus reiche nicht hin, den Grund der Erzeugung organisirter Wesen zu bestimmen. Und ein richtiger Grundsatz ist und bleibt es also für die reflektirende Urtheilskraft: daß, um die Verknüpfung der Dinge nach Endursachen vorstellbar zu machen, man auch eine vom Mechanismus unterschiedene Caussalität, nemlich **eine nach Zwecken handelnde Welturſache**, annehmen müsse.

Anmerk. 1.

Dieser Begriff der Caussalität bleibt

nun aber eine bloße Idee, der man Realität unterzulegen sich nicht berechtigt halten kann, mit welcher aber alle mechanische Erklärungsgründe zugleich bestehen können.

Anmerk. 2.

Also bestimmen dürfen wir darin Nichts. Denn, weil wir die unendliche Mannigfaltigkeit der für uns zufälligen und nur empirisch erkennbaren Naturgesetze, ihrem ersten innern Grunde nach nie werden einsehen können: so werden wir auch nie im Stande seyn zu beweisen, daß es an sich unmöglich sey, daß die Natur ein produktives Vermögen haben, durch den bloßen Mechanismus, oder nach Bewegungsge-

gesetzen das hervorzubringen, was wir nach der Idee von Zweckmäßigkeit geformt oder verbunden beurtheilen.

Wenn die überschwengliche Vernunft die bloße Nachforschung der Natur verläßt, und über dieselbe hinaus sich bestrebt, die Natur an den obersten Punkt in der Reihe der Ursachen zu knüpfen: dann führt selbst iener vorhin angegebene, an sich richtige Grundsatz zu unzähligen streitigen Aufgaben. Denn nun kann man die Fragen aufwerfen:

„Beweist die Zweckverknüpfung

in der Natur eine besondere Art von Caussalität? —

Oder

Ist sie nicht vielmehr, nach objektiven Principien betrachtet, einerley mit dem Mechanismus derselben, und beruht auf dem nemlichen Grunde? So daß wir der Natur die Caussalität nach Ideen nur um der Nachforschung willen, nach der Analogie unterlegen?"

Anmerk.

Diese Caussalität der Natur, in deren Produkten wir Zweckmäßigkeit finden,

den, kann man Technik derselben nennen, und diese in die absichtliche und unabsichtliche eintheilen. Und dann wird jedes produktives Vermögen der Natur nach Endursachen zu verfahren, für eine besondere Caussalität gehalten. Da hingegen diese nichts anders ist, als der Mechanismus selbst, dessen zufälliges Zusammentreffen mit unsern Kunstbegriffen und ihren Regeln nur als subjektive Bedingung, sie zu beurtheilen, angesehen werden muß.

Die Streitigkeit unter allen den Systemen der Naturerscheinung trifft überhaupt nur die objektiven Principien der Möglichkeit der Dinge selbst, nicht aber die subjektive Maxime über

sie zu urtheilen. Und da lassen sich in dem letztern Falle disparate Principien noch wohl mit einander vereinigen. Im erstern aber müssen sich die contradiktorisch-entgegengesetzten einander aufheben.

Also scheiden sich die Systeme über die Technik der Natur in zwey Hauptarten, in den Idealismus und Realismus der objektiven Naturzwecke.

1. Der Idealismus betrifft entweder die Casualität (System des Epikur und Demokritus); oder die Fatalität (System des Spinoza)

der

der Naturbestimmung in der zweckmäßigen Form ihrer Produkte. Nach jener wird die Materie auf den physischen Grund ihrer Form, oder auf die Bewegungsgesetze, bezogen; nach dieser auf einen hyperphysischen Grund *).

*) Wobey aber doch die Zweckverbindung in der Welt als unabsichtlich genommen wird, aber so, daß nicht dadurch zugleich auf einen Verstand oder eine Absicht, sondern nur auf die Nothwendigkeit desselben und die daher rührende Welteinheit gedeutet wird.

So ist auch

2. Der Realismus der Zweck-

mäßigkeit der Natur gedoppelt: physisch und hyperphysisch. Der erste gründet die Zwecke auf das Analogon eines nach Absicht handelnden Vermögens, oder auf das Leben der Materie (welches innere belebende Princip auch Weltseele genannt wird), und ist der Hylozoismus. Der zweite leitet sie von dem Urgrunde des Weltalls ab, als einen mit Absicht hervorbringenden verständigen Wesen, und ist der Theismus.

Allesamt enthalten aber objektive Behauptungen, von welchen man abgehen, und sich dafür blos in Rücksicht unsers Erkenntnißvermö-

gens auf kritischen Proceß beym Urtheile einschränken muß. Denn keins der obigen Systeme leistet das, was es vorgiebt.

1. Bey dem System des Idealismus wird theils geläugnet, daß Zweck die Ursache von der Caussalität nach Bewegungsgesetzen sey; und also wird der blinde Zufall zum Erkenntnißgrunde angenommen. — Theils werden die Zwecke nur für Accidenzen genommen, die dem Urwesen inhäriren, und diesem wird in Ansehung derselben nicht Caussalität, sondern nur Subsistenz beygelegt, so wie auch den Naturformen zwar

wohl Einheit des Grundes beygelegt wird, ohne welche Zweckmäßigkeit überhaupt gar nicht gedacht werden kann. Aber zugleich wird sowohl die Zufälligkeit und also das Absichtliche derselben weggenommen, ohne welche doch keine Zweckeinheit denkbar ist, als auch dem Urgrunde der Naturdinge aller Verstand abgesprochen.

Die ontologische Einheit ist noch keine Zweckeinheit (welche aus der bloßen Verknüpfung der Weltwesen in einem Urwesen gar nicht folgt), und macht diese keinesweges begreiflich. Die Einheit bleibt blos

Na-

Naturnothwendigkeit, wofern man sie nicht unter den formalen Bedingungen denkt, daß unter ihnen eine Substanz als **Ursache** derselben innerlich **wirkt**, und durch ihren Verstand **Ursache** derselben ist.

Anmerk.

Also hat Spinoza selbst den Idealismus der Zweckmäßigkeit der Naturdinge nicht einmal behaupten können, weil aus der bloßen Vorstellung der Einheit des Substrats nicht einmal die Idee von einer, wenn auch nur unabsichtlichen, Zweckmäßigkeit gefolgert werden kann.

2. Um den Realismus der Naturzwecke behaupten oder gar erklären zu wollen, gehört, daß man wenigstens die **Möglichkeit** absichtlich wirkender Ursachen, als einer besondern Art von Caussalität, einsehen könne. Die Möglichkeit einer lebenden Materie läßt sich aber gar nicht einmal denken; denn der Begriff davon enthält einen Widerspruch, und von einer belebten Materie und der gesammten Natur, als eines Thiers, kann man nur sehr uneigentlich sprechen *).

An-

*) Robinet hat indessen mit vielem Scharf-

sinne

Anmerk.

Also, wenn man die Zweckmäßigkeit der Natur an organisirten Wesen aus dem Leben der Materie ableiten will, und dieses wiederum nicht anders als an organisirten Wesen kennen lernen kann, so begeht man einen Zirkel im Erklären.

Da

---

sinne die seltsame Meinung auszuführen gewuß, daß „die ganze Natur nur ein Thierreich sey; daß alle Körper, alle Elemente, selbst das Feuer, aus nichts anderm, als aus einer unendlich großen Menge von kleinen Thieren bestehe, und daß man sich den Erdball als ein ungeheures Thier vorstellen müsse, das aus Myriaden kleiner Thiere zusammengesetzt sey, u. s. w.

Da der Theismus die Unmöglichkeit der Zweckeinheit in der Materie durch den bloßen Mechanismus nicht beweisen kann, so reicht er ebenfalls nicht hin, zum Behuf der Theologie, die Möglichkeit der Naturzwecke dogmatisch zu begründen.

Die ganze Schwierigkeit rührt daher, weil der Begriff eines Naturzwecks an sich ganz unerklärlich ist.

Der Begriff eines Dinges als Naturzweck wird nur unter eine, blos von der Vernunft gedachte, Caussalität subsumirt, um nach diesem Princip über das zu urtheilen, was von dem Objekte in der Erfahrung

rung gegeben ist. Hier ist freylich zwar empirische Bedingung; aber der Begriff selbst wird doch nicht von der Erfahrung abstrahirt, sondern er wird erst dadurch möglich, daß wir einen Gegenstand nach einem Vernunftprincip beurtheilen. Auf solche Weise kann er seiner objektiven Realität nach gar nicht eingesehen, und für die bestimmende Urtheils-kraft dogmatisch begründet werden. Denn es läßt sich nicht bestimmen, ob er ein blos objektiv-leerer (vernünftelnder) Begriff, oder ein wahrer Vernunft-, ein Erkenntniß gründender, von der Vernunft bestätigter Begriff sey.

Denn als Begriff von einem Naturprodukt schließt er zugleich die Nothwendigkeit und die Zufälligkeit der Form eines Objekts in sich. Das heißt: So wie das Ding selbst in der Natur möglich seyn muß, eben so muß auch die Natur selbst den Grund ihrer Möglichkeit in etwas Anderm, das nicht empirisch erkennbar ist, also in etwas Uebersinnlichem haben, und folglich nach einer andern Art der Caussalität als der des Naturmechanismus beurtheilt werden, wenn man seine Möglichkeit ausmachen will.

Hieraus ergibt sich die Ueber-

schwenglichkeit des Begriffs von einem Dinge als Naturzweck für die bestimmende Urtheilskraft. Die Vernunft kann ihm nie objektive Realität verschaffen, und also können alle dogmatische Systeme hierin weder objektiv bejahen noch verneinen. Denn die synthetischen Prädikate von Dingen, die unter einem blos problematischen Begriff subsumirt werden, können auch nur solche problematische (bejahende oder verneinende) Urtheile von Objekten geben.

Ohne Widerspruch denken kann man also wohl den Begriff von einer Caussalität der Natur nach der Regel

der Zwecke, oder auch ein Urwesen derselben; aber ihn nie zu dogmatischen Behauptungen gebrauchen.

Also wird der Begriff einer objektiven Zweckmäßigkeit der Natur blos ein criterisches Princip der Vernunft für die reflektirende U. K. seyn können, und er ist uns sogar als solcher nothwendig nach der eigenthümlichen Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens.

Ja, eben weil der Begriff eines Dinges, dessen Möglichkeit der Existenz oder Form wir uns unter der Bedingung des Zwecks vorstellen,

mit dem Begriff einer Zufälligkeit desselben unzertrennlich verbunden ist: eben darum machen auch die Naturdinge, welche wir nur als Zweck möglich finden, den Hauptbeweis für die Zufälligkeit des Weltganzen aus, und sind der einzige haltbare Beweisgrund für den Ursprung und die Abhängigkeit desselben von einem ausser der Welt existirenden und verständigen Wesen, welcher dem gemeinen Verstande sowohl einleuchtend, als für die Philosophie gültig seyn muß.

Die Existenz eines solchen Wesens beweisen, wird aber die vollstän-

digste Teleologie niemals. Nur werden wir dadurch belehrt werden, daß wir uns an der Hand der Erfahrung, verbunden mit den höchsten Principien der Vernunft, schlechterdings anders keinen Begriff von der Möglichkeit einer solchen Welt machen können, als wenn wir uns eine absichtlich-wirkende oberste Ursach derselben denken.

Ob aber diese Bedingung, die unserm Subjekte anhängt, auch für jedes denkende und erkennende Wesen, folglich dem Objekte selbst nothwendig sey, können wir niemals behaupten. Indessen ist jener Satz,

der sich auf einer unumgänglichen Maxime unsrer Urtheilskraft gründet, wenn wir ihn gleich nicht aus objektiven Gründen beweisen können, dennoch vollkommen genugthuend sowohl für unsre spekulative als praktische Vernunft.

Anmerkung I.

Dieser Satz läßt sich sehr gut durch die Unterscheidung des Möglichen und Wirklichen erläutern, welche auch blos subjektive für den menschlichen Verstand gilt.

Das Mögliche findet statt, wenn wir eine Vorstellung eines Dinges blos in Beziehung auf unser Vermö-

gen zu denken annehmen; das Wirkliche ist die Position des Dinges selbst.

Von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit zu schließen, ist also ein unstatthaftes Verfahren, welches die Vernunft nicht zugeben kann. Indessen kann doch daraus eben so wenig gefolgert werden, daß dieser Unterschied in den Dingen selbst liege. Denn die Vernunft muß zuletzt irgend einen Urgrund annehmen, das als unbedingt nothwendig ist, und an welchem der Unterschied von Möglichem und Wirklichem nicht mehr Statt finden kann.

Anmerkung 2.

Der Begriff eines absolut-nothwendigen

digen Wesens ist also zwar eine unentbehrliche Vernunftidee, aber ein für den menschlichen Verstand unerreichbarer problematischer Begriff, und gilt nur für den Gebrauch unserer Erkenntnißvermögen, und nicht vom Objekte selbst. Man kann auch nicht behaupten, daß er von jedem erkennenden Wesen ohne Ausnahme gelte, weil nicht bey jedem das Denken und die Anschauung, als verschiedene Bedingungen der Ausübung ihrer Erkenntnißvermögen, mithin der Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge, vorausgesetzt werden kann.

Der menschliche Verstand hat das Eigenthümliche, daß er durch Reflexion über Dinge der Natur Urtheile bilden kann, und diese seine charakteristische Beschaffenheit ist zufällig.

Diese Zufälligkeit aber liegt in dem Besondern, welches die Urtheilskraft unter das Allgemeine der Verstandesbegriffe bringen soll.

Denn da es nur sehr zufällig ist, auf wie vielerley Art unterschiedene Dinge, die doch in einem gemeinsamen Merkmal übereinkommen, sich für unsere Wahrnehmung darstellen

können: so kann durch die bloße Allgemeinheit unserer Verstandesbegriffe das Besondere ganz und gar nicht bestimmt und abgeleitet werden.

Und da wir keinen intuitiven Verstand haben, der von der Sinnlichkeit ganz unterschieden und unabhängig wäre, so wird auch umgekehrt die Uebereinstimmung der Naturmerkmale zu unserm Vermögen der Begriffe immer nur sehr zufällig bleiben müssen.

Gleichwohl mögen wir es uns als möglich vorstellen, daß die Natur der Dinge wirklich so beschaffen sey,

 wie

wie wir sie uns nach unserer Urtheilskraft denken. Und dies kann nicht anders geschehen, als wenn wir noch einen andern Verstand annehmen, durch welchen uns die Nothwendigkeit begreiflich wird, daß Naturgesetze mit unserer Urtheilskraft durch das Verbindungsmittel der Zwecke, zusammenstimmen müssen.

Es ist nun aber ein intuitiver Verstand denkbar, der vom Synthetisch-Allgemeinen zum Besondern, d. i., vom Ganzen zu den Theilen übergehen kann, ohne daß zu seiner Vorstellung des Ganzen zugleich mit die Zufälligkeit der Theile gehört;

oder welcher nicht, wie wir, nöthig hat, von den Theilen als allgemein gedachten Gründen zu verschiedenen möglichen Formen, als Folgen die darunter zu subsumiren sind, fortzugehen, oder das reale Ganze der Natur nur als Wirkung der concurrirenden bewegenden Kräfte der Theile zu denken *).

Wenn wir uns nicht die Möglichkeit

---

*) Groß und kräftig drückt das Jordanus Brunus (de minimo & de immenso) so aus: „Wir erzeugen Einheit des Begriffs durch Zusammenfassen des Mannigfaltigen. Das erste Princip erzeugt „die Mannigfaltigkeit, der Wesen, „indem es seine Einheit entwickelt."

lichkeit des Ganzen als abhängend von den Theilen, sondern umgekehrt, die Möglichkeit der Theile als vom Ganzen abhängend vorstellen wollen: so dürfen wir nicht objektiv verfahren und annehmen, daß das Ganze selbst den Grund der Verknüpfung der Theile enthalte. Sondern dies will nur so viel sagen: daß wir uns das Ganze nicht anders, als den Grund der Möglichkeit seiner Form und der dazu gehörigen Verknüpfung der Theile, vorstellen können. Da nun das Ganze alsdann eine **Wirkung** oder Produkt seyn würde, wovon die **Ursache** seiner Möglichkeit die **Vorstellung** davon ist (oder,

das erst dadurch möglich wird, daß es gedacht wird); das aber, was von einer Ursache entsteht (Produkt), deren Bestimmungsgrund blos die Vorstellung seiner Wirkung ist, ein Zweck heißt, so folgt daraus:

„Daß es blos eine Folge aus der Beschaffenheit unsers Verstandes ist, wenn wir Produkte der Natur nach einer andern Caussalität, als der der Naturgesetze der Materie, nemlich nur nach der Caussalität der Zwecke und Endursachen, uns als möglich vorstellen, und daß dieses Princip nicht die Mög-

lich-

lichkeit der Dinge selbst, sondern nur die Beurtheilungsart unsers Verstandes angeht.

Durch die bloße Vorstellung eines Ganzen der Materie, in sofern es Produkt der Theile und der Kräfte, die sie unter einander verbinden, seyn soll — also, durch die bloße mechanische Erzeugungsart desselben, erhalten wir noch keinen Begriff vom Ganzen als Zweck, so daß seine innere Möglichkeit in einer vorangehenden (vorausgesetzten) Idee von einem Ganzen gegründet wäre, welche zu allererst die Beschaffenheit und Wirkungsart der Theile bestimmt.

In-

Indessen gilt das nur von unserm Verstande. Es muß an sich wohl gedacht werden können, daß die Idee von einer solchen Verknüpfung des Mannigfaltigen zu solcher Einheit zugleich die hervorbringende Ursach desselben ist. Denn die Einheit des Raums kann doch nicht ausschließend für eine solche Einheit gehalten werden, welche den Grund der Möglichkeit der Naturbildungen ausmacht. Denn der Raum ist kein Realgrund der Erzeugungen, sondern nur eine formale Bedingung derselben.

Daher, wenn man die Welt als

bloße Erscheinung betrachtet, und Etwas, als Ding an sich selbst, als Substrat denkt, welchem eine correspondirende intellektuelle Anschauung untergelegt wird — so kann man einen übersinnlichen Realgrund für die Natur annehmen, und das, was in ihr Sinnlichnothwendig ist, nach mechanischen Gesetzen; das aber, was darin nach besondern uns zufällig scheinenden Gesetzen und Formen zu einer Einheit zusammenstimmt, ja das Naturganze als System selbst, als einen Gegenstand der Vernunft zugleich nach teleologischen Gesetzen betrachten.

Also kann die mechanische Erklärungsart nie allein hinreichen, und teleologische Nachforschung entbehrlich machen. Denn die Natur an sich selbst, sofern sie für uns erkennbar ist, kann nie die gehörigen Erklärungsgründe für Zweckverbindungen hergeben; sondern für unser Erkenntnißvermögen ist es, wie schon öfters bemerkt worden, durchaus nothwendig, den höchsten Grund dazu in einem ursprünglichen Verstande als Weltursache zu suchen.

Jedoch ist es eben so nothwendig, daß die Vernunft behutsam zu Werke gehe, und nicht jede Technik der

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Natur, oder jedes produktive Vermögen derselben, welches für unsre Apprehension Zweckmäßigkeit der Gestalt zu haben scheint, teleologisch zu erklären suche. Sondern sie muß immer, so lange als es angeht, solches für mechanisch möglich ansehen, ohne jedoch das teleologische Princip davon auszuschließen.

Der bloße Mechanismus kann die Vernunft zur Phantasterey; so wie die Gewohnheit, alles teleologisch zu erklären, dieselbe zur Schwärmerey verführen.

Also nur die gehörige Vereinigung

Bayerische Staatsbibliothek München

gung beyder Principien leitet zur wahren Naturkenntniß, und bringt Harmonie in unsere Philosophie über die Natur.

Jedes muß zwar einzeln für sich genommen und angewendet werden; aber zur vollständigen Beurtheilung der Naturgegenstände müssen sie alle beyde, als objektiv-gemeinschaftliche Principien, sodann auf dieselbe bezogen und einander für sich untergeordnet werden; obgleich dadurch eigentlich Nichts an sich erklärt, sondern dadurch nur ein Grund aufgefunden wird, dieselbe für unsre reflektirende U. K. zu erörtern.

Und dies Objektiv-Gemeinschaftliche ist das Uebersinnliche (Transcendente), wovon wir uns in theoretischer Hinsicht gar keinen bejahenden Begriff machen können.

Anmerk.

Man kann also eine große und sogar allgemeine Verbindung der mechanischen Gesetze mit den teleologischen annehmen; nur muß man sie nicht mit einander bey der Beurtheilung der Naturgegenstände verwechseln.

Da wir nun also nicht wissen, wie weit die mögliche mechanische Erklärungsart geht, so ist es unsre

Pflicht, alle Produkte und Ereignisse der Natur, selbst die zweckmäßigsten, so weit mechanisch zu erklären, als es in unserm Vermögen steht. Jedoch müssen wir die, von welchen wir finden, daß sie sich nur nach dem Begriff vom Zwecke untersuchen und beurtheilen lassen, aller mechanischen Ursachen ungeachtet, doch zuletzt der Caussalität nach Zwecken unterordnen.

Es ist daher rühmlich, nicht bey dem bloßen Beurtheilungsprincip stehen zu bleiben, sondern zu versuchen, ob sich nicht vermittelst einer comparativen Anatomie an der großen

Schöpfung organisirter Natur, in Absicht der Erzeugung derselben, etwas einem System Aehnliches finden lasse, — als wozu die Analogie der Formen und die wahrgenommene Uebereinkunft der Thiergattungen in einem gewissen gemeinschaftlichen Schema, so wie ihre stufenartige Annäherung an einander, sehr viel wahrscheinliche Vermuthung giebt.

Selbst auch die zufälligen Veränderungen, welche gewisse Individuen der organisirten Gattungen leiden, so daß nemlich ihr abgeänderter Charakter erblich, und in die Zeugungskraft aufgenommen wird, ist man

sonach berechtigt, für gelegentliche Entwickelung einer in der Species ursprünglich vorhandenen zweckmäßigen Anlage zu halten, wodurch die Art sich selbst erhält.

Und so wäre es also sehr recht, wenn der Archäologe der Natur den Ursprung der gesammten großen Familie der organisirten Geschöpfe aus den noch vorhandenen Spuren der ältesten Revolutionen der Natur, nach einem Mechanismus, herleitet.

Man muß aber, — um nicht (wie Hume) in Schwierigkeiten *) ver-

*) Welche von der Frage herrühren: „wie „es

verwickelt zu werden, bey einem Produkte nicht die Einheit des Grundes der Verbindung des Mannigfaltigen ausser einander suchen, und also nicht in einer Materie, als Aggregat vieler Substanzen (ausser einander) die Einheit des Princips für die innerlich zweckmäßige Form ihrer Bildung: sondern vielmehr diesen Grund in dem Verstande einer hervorbringenden Ursach, als einfacher

fächer

„es möglich sey, daß Vermögen und Ei-
„genschaften in einem Wesen zusammen-
„treffen können, welche doch nur in ei-
„nem Verstande möglich sind und gedacht
„werden können?"

facher Substanz, zu finden bemüht seyn.

Auf jene, vorhin angegebene, Art aber ist es durchaus unmöglich, für die objektive zweckmäßige Form der Materie einen obersten Grund der Möglichkeit zu finden.

Um diesen nun aber dennoch aufzufinden, und die Einheit des Grundes, als Bedingung aller Zweckmäßigkeit, heraus zu bekommen, aber ohne gerade dafür ein verständiges Wesen anzunehmen, war man genöthigt, entweder den Pantheismus aufzustellen, d. i., das Welt-

ganze zu einer allbefassenden Substanz zu machen; oder den Spinozismus, nach welchem das Weltganze zu einem Inbegriff vieler Bestimmungen gemacht wird, die einer einzigen einfachen Substanz inhäriren.

Aber auf diese zwiefache Art wird blos höchstens eine Bedingung, nemlich Einheit in der Zweckbeziehung, erfüllt; keinesweges aber dargethan, wie die Einheit des Grundes sich zur Folge als Zweck verhalte. Dies kann nur geschehen, wenn man den Urgrund der Dinge für eine einfache Substanz; die Zweckeinheit darin in

einer intelligiblen Substanz vorhanden, und — das Verhältniß derselben zu den Naturformen sich als das Verhältniß einer Caussalität vorstellt.

Aber noch einmal gesagt, keines der Principien kann einzeln hinreichen, um weder ein Naturprodukt als Naturzweck, noch einen Naturzweck als Naturprodukt zu erklären.

Wenn man indessen das teleologische Princip zur Erzeugung der organischen Wesen als das Höhere gelten lassen muß, welchem das andere nachstehet, so kann man, um den Grund der zweckmäßigen Form derselben

selben sich erklärbar zu machen, dazu entweder den Occasionalismus oder den Prästabilismus zum Grunde legen.

Das erste System, — nach welchem die oberste Weltursache bey jeder Begattung der sich vermischenden Materien unmittelbar die organische Bildung giebt — vernichtet aber eigentlich alle Natur, und hebt allen Vernunftgebrauch bey Beurtheilung der Möglichkeit der Naturprodukte auf.

Das zweyte — nach welchem die Weltursache in die anfänglichen

Pro-

Produkte nur die Anlagen gebracht hat, vermittelst welcher ein organisches Wesen seines Gleichen hervorbringt, und die Species sich selbst erhält — ist zweyfach. Wenn nemlich ein jedes von seines Gleichen gezeugte Wesen als Edukt desselben betrachtet wird, so nennt man es das System der individuellen Präformation, oder Evolutionstheorie. Nach dieser waren die Keime von Anfang präformirt, und die Begattung ist bloße Formalität. — Wenn man es aber als Produkt betrachtet, so heißt es das System der Epigenesis, oder der generischen Präformation. Nach dieser ist die Natur

tur nicht blos entwickelnd, sondern nach einem besondern Bildungstrieb selbst hervorbringend.

Es ist wichtig, den Begriff der äussern Zweckmäßigkeit — welches eine solche ist, da ein Ding der Natur einem andern als Mittel zum Zwecke dient — von dem Begriffe der innern zu unterscheiden, als welche von der Möglichkeit eines Gegenstandes gilt, ohne daß man darauf zu sehen braucht, ob seine Wirklichkeit Zweck sey oder nicht.

Von organisirten Wesen (an welchen man innerliche Zweckmäßigkeit erkennt) kann man immer noch fort fragen, wozu sie da sind? Aber so nicht bey Dingen, an welchen man bloße Wirkung der Natur nach

einem Mechanismus erkennt. In jenen stellen wir uns schon eine Caussalität nach Zwecken zu ihrer innern Möglichkeit, einen schaffenden Verstand vor, und beziehen dieses thätige Vermögen auf eine Absicht; bey diesem aber nicht.

Also kann man sagen: der Zweck der Existenz eines organisirten Wesens ist in ihm selbst, so daß es also nicht blos Zweck, sondern auch Endzweck ist; oder, der Endzweck desselben ist ausser ihm in andern Naturwesen, d. i., nicht als Endzweck allein und für sich existirt es, sondern zugleich nothwendig als Mittel.

In

In der ganzen Natur aber finden wir kein Wesen, das blos und allein als Endzweck der Schöpfung existirt, und es läßt sich vielmehr a priori erweisen, daß, was für die Natur letzter Zweck seyn könnte, das doch als Naturding niemals ein Endzweck seyn könne.

Dies gilt also auch vom Menschen.

Man kann ihn nach aller Naturforschung nur höchstens für den letzten Zweck der Schöpfung auf unserer Erde halten, weil er das einzige Wesen auf derselben ist, das sich einen

Begriff von Zwecken machen, und durch seine Vernunft ein System derselben bilden kann.

Die Betrachtung einer objektiven Zweckmäßigkeit der mannigfaltigen Gattungen der übrigen Erdgeschöpfe und ihrer äussern Verhältnisse zu einander — kann zwar auch dahin leiten, ein System aller Naturreiche nach Endursachen zu denken, und darin gleichsam eine Organisation zu finden. Allein, da die Erfahrung, gegen diese Vernunftmaxime, nicht auf einen letzten Zweck der Natur führt, welcher doch zur Möglichkeit eines solchen Systems erforderlich ist:

so muß man diesen Gedanken aufgeben, und in Absicht des letzten Zwecks blos beym Menschen stehen bleiben.

Anmerk.

Denn nicht einmal das erste, was zu einem zweckmäßigen Ganzen der Naturwesen auf der Erde absichtlich eingerichtet seyn müste, nemlich der Wohnplatz, der Boden und das Element, auf und in welchem sie ihr Fortkommen haben sollten, ist so schlechterdings da, daß dabey gradehin auf Ursachen geschlossen werden könnte, die auf Erzeugung, Ordnung und Zwecke, vielmehr auf Zerstörung und Verwüstung deuten. — Alles giebt von einem blos

unabsichtlichen Mechanismus Anzeige, und selbst der Mensch, in sofern er unter dem allgemein waltenden Naturmechanismus begriffen ist, macht im Ganzen davon keine Ausnahme; welche Antinomie indessen nach oben festgestellten Principien sehr gut aufzulösen ist.

Im Menschen selbst muß nun also dasjenige angetroffen werden, was, durch seine Verknüpfung mit der Natur, als Zweck befördert werden soll.

Dieser Zweck muß nun entweder von der Art seyn, daß er selbst durch die Natur (in ihrer Wohlthätigkeit) be-

befriedigt werden kann; — oder man muß auf die Tauglichkeit und Geschicklichkeit zu allerley Zwecken sehen, dazu der Mensch die Natur äusserlich und innerlich gebrauchen kann.

Den ersten Zweck der Natur würde man Glückseligkeit, den andern Kultur des Menschen nennen müssen.

Die Natur, wäre sie auch dem Willen des Menschen unterworfen, könnte doch nie ein allgemeines und festes Gesetz angeben, das mit der so schwankenden und unendlich zufälligen Idee,

welche der Mensch von einem solchen Zustande der Glückseligkeit, oder von einem so willkührlichen Zwecke sich bilden kann, — übereinstimmend zu machen wäre.

Ein solcher letzter Naturzweck könnte also von ihm nie erreicht werden. Denn schon vermöge seiner Natur kann er nie im Genusse und Besitze eines Gutes aufhören und befriedigt werden; wenn auch nicht ohnehin schon die Natur genug für physische Uebel, so wie er selbst für moralische, genugsam sorgte, die ihn nach seiner eigenen willkührlichen Art im Großen und im Kleinen zu leben,

und als ein Glied in der Kette der Naturzwecke, nothwendig treffen müssen.

In sofern aber der Mensch ein Vermögen hat, sich selbst Zwecke zu setzen, ist er **Herr der Natur**, und, sieht man die Natur als ein teleologisches System an, so ist er seiner Bestimmung nach der **letzte Zweck** in derselben. Jedoch nur unter der Bedingung, „daß er es **verstehe** und „den **Willen** habe, dieser Natur „und ihm selbst eine solche Zweckbe„ziehung zu geben, die unabhängig „von der Natur sich selbst genugsam, „mit **Endzweck** seyn könne."

Hierzu ist nun allein die formale, subjektive Bedingung der Tauglichkeit übrig, sich selbst Zwecke zu setzen, und die Natur, den Maximen seiner freyen Zwecke angemessen, als Mittel zu gebrauchen.

Und diese Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens kann nur die Kultur hervorbringen, welche also nur allein mit Recht „der letzte „Zweck der Natur in Ansehung der „Menschengattung genannt werden „kann."

Diese Tauglichkeit zu Beförderung der Zwecke läßt sich zwar wohl durch erworbene Geschicklichkeit

ver-

verschaffen; aber sie ist doch nicht hinreichend. Die vollkommene Freiheit in der Wahl derselben zu gründen, welche wesentlich zum Umfange einer Tauglichkeit zu Zwecken gehört. — Die letztere Bedingung dazu ist negativ, und besteht in der Befreyung des **Willens** vom Despotismus der Begierden, wodurch wir, an gewissen Naturdingen geheftet, unfähig gemacht werden selbst zu wählen, so daß die Triebe, die uns die Natur zu Leiterinnen gab, zu Fesseln werden.

Anmerk.

Die Ungleichheit unter den Menschen ist ein Mittel, die Geschicklichkeit

der Menschengattung zu entwickeln. Der größte Theil derselben führt die Nothwendigkeiten des Lebens gleichsam mechanisch herbey, indeß er von der Kultur, die durch Wissenschaft und Kunst von der mindern Anzahl hervorgebracht wird, wiederum seinen Vortheil zieht. — Selbst die Gewaltthätigkeiten von der einen, und die Ungenügsamkeit von der andern Seite, und alle mit der bürgerlichen Gesellschaft unzertrennliche Widerstrebungen und ungleichartigen Verhältnisse der Mitglieder unter einander müssen dazu dienen, die Naturanlagen in der Menschengattung, die zur Kultur dienen, bis zum höchsten Grade zu entwickeln. (Ein sehr großer und reicher Gedanke!)

Aus

Aus dem zweiten Erforderniß zur Kultur, nemlich der Disciplin der Neigungen, wodurch die Entwickelung der Menschheit sehr erschwert wird, läßt sich dennoch ebenfalls ein zweckmäßiges Streben der Natur zu einer Ausbildung erklären, welche die Menschen höherer Zwecke, als die **Natur selbst liefern kann**, empfänglich macht.

Verfeinerung des Geschmacks, und der Luxus in Wissenschaften bringen, durch die ungeheure Menge der dadurch erzeugten Neigungen, ein Uebergewicht von Uebeln hervor, das nicht bestritten werden kann.

Indessen sieht man doch daraus gleichfalls den Zweck der Natur, den thierischen Neigungen (oder den Neigungen zum Genusse überhaupt), die unserer höhern Bestimmung am mehresten entgegen sind, die Roheit und den Ungestümm zu benehmen, und der Entwickelung der Menschheit dadurch Platz zu machen.

Anmerk.

Den Werth des Lebens können wir also nicht nach dem schätzen, was wir genießen, sondern nach dem, was wir thun. — Und nur wir selbst können also dem Leben einen Werth geben durch das, was wir, selbst unabhängig von der Natur, so

zweck=

zweckmäßig thun, daß selbst die Existenz derselben nur unter dieser Bedingung Zweck seyn kann.

Die Frage: „welches ist der Endzweck des Daseyns einer Welt?" so daß kein anderer Zweck als Bedingung seiner Möglichkeit gedacht werden kann, setzt eine reale Zweckverbindung in der Welt, und eine besondere Caussalität derselben voraus. Denn nach dem idealistischen System, wo die Zweckmäßigkeit der Natur nach dem bloßen Mechanismus derselben erklärt werden soll, beträfe eine solche Frage blos die physische Möglichkeit der Dinge, die Form derselben werde nun entweder dem Zufall, oder der blinden Nothwendigkeit zugeschrieben. In beyden Fällen wäre dies eine leere Frage.

Da nun der Endzweck etwas Unbedingtes ist, welchen die Natur selbst nicht bewirken kann, weil alles in der Natur, und selbst der in ihr befindliche Bestimmungsgrund bedingt ist: so muß ein Ding, das nothwendig, und seiner objektiven Beschaffenheit wegen als Endzweck einer verständigen Ursache existiren soll, von der Art seyn, daß es in der Ordnung der Zwecke von keiner anderweitigen Bedingung, als blos seiner Idee, abhängig ist.

Das einzige Wesen in der Welt aber, dessen Caussalität auf Zwecke gerichtet, und doch zugleich so be-

schaffen ist, daß das Gesetz, nach welchem es sich Zwecke zu bestimmen hat, von ihm selbst als unbedingt und unabhängig von Naturbedingungen, an sich aber als nothwendig, vorgestellt wird — ist der Mensch. Aber als Noumenon oder moralisches Wesen betrachtet, an welchem man ein übersinnliches Vermögen, nemlich Freiheit, und sogar das Gesetz der Caussalität, sammt dem Objekte derselben zu erkennen ist, welches er sich als höchsten Zweck vorsetzen kann.

Und dieses ist das höchste Gut in der Welt.

Das Daseyn des Menschen hat den höchsten Zweck in sich selbst.

Nun aber bedürfen Dinge in der Welt, als welche ihrer Existenz nach abhängig sind, einer obersten Ursache, die nach Zwecken handelt, d. i., des Menschen. Folglich ist der **Mensch der Schöpfung End-zweck.** — Denn ohne ihn wäre kein vollständiger Grund da, woraus sich die Kette der einander untergeordneten Zwecke erkennen ließe. Also nur im Menschen, aber auch nur als **Subjekt der Moralität** ist die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn

allein und ausschließend fähig macht, Endzweck zu seyn, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist.

Anmerk.

Glückseligkeit ist also nur bedingter Zweck, und steht blos als Folge mit jenem Zwecke, nach Masgabe der Uebereinstimmung mit derselben, in Verbindung.

Die

Die Physikotheologie

ist nichts anders, als der Versuch der Vernunft, aus den empirisch-erkennbaren Zwecken der Natur auf die oberste Ursache derselben und ihre Eigenschaften zu schließen.

Moraltheologie ist also der Versuch, aus dem moralischen a priori erkennbaren Zwecke vernünftiger Wesen in der Natur, auf jene Ursach und ihre Eigenschaften zu schließen.

Jene Theologie, so weit sie auch getrieben werden mag, kann uns doch nichts von dem Endzwecke der Schö-

pfung eröffnen; denn sie läßt nicht einmal die Frage nach demselben zu.

Also wird durch sie der Begriff von der Möglichkeit der Dinge nach Zwecken weder in theoretischer noch praktischer Absicht bestimmt; sondern die Zweckbeziehung kann in ihr immer nur, als in der Natur bedingt, betrachtet werden. Folglich ist sie nichts weiter, als eine „mißverstandene physische Teleologie," die nur als **Vorbereitung** zur Theologie brauchbar seyn kann, und zu welcher alsdenn noch ein anderes Princip hinzukommen muß.

Die teleologische Weltbetrachtung giebt uns die herrlichste und die größte Verwunderung erregende Veranlassung, den Mechanismus der Natur der Architektonik eines verständigen Welturhebers unterzuordnen. Allein über die Natur hinaus, zu dem Zwecke ihrer Existenz selber und zu bestimmten Begriffen jener obersten Intelligenz, können wir dadurch nie erhoben werden. Dies sind, wenn wir es wirklich versuchen, weiter nichts als bloße willkührliche Ergänzungen und Ideen, für welche wir die Realität keineswegest beweisen können.

Indessen ist es sehr erklärlich, daß auf solche Weise, wiewohl auf verschiedene Art, der **Pantheismus** und **Spinozismus** entstehen konnten.

Die physische Teleologie läßt zwar auf einen Kunstverstand für zerstreute Zwecke, nicht aber auf Weisheit schließen, von welcher Ein allgemeiner Endzweck den Bestimmungsgrund enthalten muß. Und wir können so nicht sagen, daß dieser Verstand mit dem Ganzen der Natur und dessen Hervorbringung noch eine Endabsicht gehabt habe; sondern wir müssen es unausgemacht lassen, ob

jene oberste Ursache nicht vielmehr Urgrund derselben durch einen Verstand sey, der vermöge seiner Natur gewisse Formen nothwendig hervorbringen muß.

Ohne vernünftige Wesen würde die ganze Schöpfung umsonst und ohne Endzweck seyn.

Nicht aber darum, weil sie Erkenntnißvermögen oder eine theoretische **Vernunft** besitzen, auf welche sich das Daseyn alles Uebrigen in der Welt beziehen müste. Denn dem Daseyn selbst kann durch das Erkanntwerden desselben kein Werth erwachsen, und der Endzweck desselben muß schon von ihr vorausgesetzt werden.

Auch kann das Gefühl und die Summe der Lust, welche ihr Anschauen gewähren können, oder die

Glückseligkeit, keinen Bestimmungsgrund dafür abgeben.

Nur das von der Natur unabhängige Begehrungsvermögen, wodurch der Mensch sich allein selbst einen Werth giebt, und in sofern er nicht als Naturglied, sondern in der Freiheit seines Begehrungsvermögens handelt, mit andern Worten: ein guter **Wille** allein ist dasjenige, wodurch das Daseyn des Menschen einen absoluten Werth, und wodurch Beziehung auf denselben, das Daseyn der Welt einen Endzweck erhalten kann.

Also erst dann, wenn man den Menschen als moralisches Wesen für den Zweck der Schöpfung anerkennt, findet die Hauptbedingung statt, die Welt als ein nach Zwecken zusammenhängendes Ganzes, und als System anzusehen. Und nur alsdann auch kann unsre Vernunft die Naturzwecke auf eine verständige Weltursache als ein Princip nothwendig beziehen, und den Begriff von der Natur und den Eigenschaften dieser ersten Ursache, als obersten Grundes einer Reihe der Zwecke, bestimmen.

Also ist der Endzweck der Schö-

pfung:

pfung: der Mensch unter moralischen Gesetzen.

Wird dies Princip der Caussalität des Urwesens so bestimmt, so wird man selbiges nicht blos als Intelligenz und gesetzgebend für die Natur, sondern auch als gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reiche der Zwecke, als gut, allwissend, allmächtig, allgütig und gerecht, — und an ihm auch die transcendentalen Eigenschaften der Ewigkeit, Allgegenwart u. s. w., die in Beziehung auf solchen Zweck vorausgesetzt werden, denken müssen.

Die moralische Teleologie ergänzt

gänzt also den Mangel der physischen, welche für sich allein nichts als eine Dämonologie herausbringen würde, und gründet allererst eine Theologie.

Anmerk. 1.

Es wird also vorausgesetzt, daß wir eine moralische Anlage haben, uns mit dem subjektiven Princip der Zweckmäßigkeit durch Natursachen nicht zu begnügen; sondern ihr eine oberste Ursache unterzulegen, die nach moralischen Principien die Natur beherrscht.

Anmerk. 2.

Da wir, durch das moralische Gesetz gedrungen, nach einem allgemeinen

hoch=

höchsten Zwecke streben, den weder wir noch die gesammte Natur zu erreichen vermögen: so können wir urtheilen, daß wir nur in der reinen Bestrebung darnach, oder in einem reinen moralischen Grunde der praktischen Vernunft, einer verständigen Welturſache gemäß sind.

Anmerk. 3.

Die Vernunft hat also, nur vermittelst ihrer moralischen Principien, den Begriff von Gott hervorbringen können.

In der moralischen Teleologie — in welcher unsre eigene Caussalität auf Zwecke, und sogar auf einen Endzweck, und wiederum die Welt

auf

auf jenen sittlichen Zweck, und die äussere Möglichkeit seiner Ausführung bezogen werden muß — entsteht die nothwendige Frage:

Ob es nach derselben nöthig sey, über die Welt hinaus zu gehen, und, — um jeder Beziehung der Natur willen auf das Sittliche in uns, — ein verständiges oberstes Princip zu suchen, um uns die Natur als zweckmäßig in Rücksicht auf die moralische innere Gesetzgebung und deren mögliche Ausführung vorzustellen?

Einen obersten Zweck, oder einen

nen absoluten Endzweck der Hervorbringung der Natur, muß man annehmen und dabey voraussetzen, daß die oberste Ursache, die ihn hervorzubringen vermag, einer Vorstellung der Zwecke fähig, folglich ein verständiges nach Gesetzen handelndes Wesen wenigstens von uns vorgestellt werden müsse. Dieser Endzweck des Daseyns der Welt ist nun, wie vorhin gesagt, der Mensch unter moralischen Gesetzen, der wiederum das höchste physische Gut in der Welt: Glückseligkeit, als Endzweck befördern kann und soll; aber unter der objektiven Bedingung, daß er mit den Gesetzen der Sittlichkeit übereinstim-

stimme, und jener Glückseligkeit würdig sey.

Nun aber kann man mit aller Anstrengung der Vernunft sich die Verknüpfung dieser zweyen, durch das moralische Gesetz aufgegebenen, Erfordernisse (nemlich des absoluten Endzwecks der Schöpfung und des Endzwecks des Menschen) durch bloße Natururſachen nicht vorstellen.

Folglich muß man eine moralische **Weltursache** annehmen, um sich, dem moralischen Gesetze gemäß, einen Endzweck vorzusetzen.

Anmerk.

Indessen ist es doch nicht eben so noth-

wendig, ein Daseyn Gottes anzunehmen, als es nothwendig ist, die Gültigkeit des moralischen Gesetzes anzuerkennen. Denn dieses ist formal, und gebietet unbedingt, unangesehen aller Zwecke.

Die Idee von einem Endzweck im Gebrauche der Freiheit nach moralischen Gesetzen führt subjektive praktische Realität mit sich.

Durch die Vernunft sind wir a priori bestimmt, das Weltbeste oder das gröste Wohl der vernünftigen Wesen nach allen Kräften zu bewirken, so daß die allgemeine Glückseligkeit in der gesetzmäßigen Sittlich-

keit enthalten ist. Dieser Endzweck schließt eines Theils die Glückseligkeit in sich, in sofern sie empirisch bedingt, d. i., von der Beschaffenheit der Natur abhängig ist; andern Theils die Sittlichkeit, in Ansehung deren wir von der Naturmitwirkung frey sind.

Zur objektiven theoretischen Realität des Begriffs von dem Endzweck vernünftiger Wesen wird also erfordert, daß nicht allein wir einen Endzweck haben, den wir uns a priori vorsetzen; sondern daß auch die Welt selbst ihrer Existenz nach einen Endzweck habe. Dieser muß aber mit

dem

dem moralischen übereinstimmen, oder es giebt gar keinen. Weil nun die physische Teleologie keinen Endzweck der Natur darstellen kann, so muß dieser — da er ein Vernunftbegriff ist, und aus keinen Datis der Erfahrung zur theoretischen Beurtheilung der Natur gefolgert werden kann — selbst seiner objektiven Möglichkeit nach, nur in vernünftigen **Wesen**, und zwar in ihrer **prakti-schen Vernunft**, gesucht werden. Denn die theoretische reine Vernunft ist dazu nicht hinreichend.

Der Endzweck der Schöpfung wäre also „diejenige Beschaffenheit

„der Welt, die zu dem Endzwecke „unsrer reinen praktischen Vernunft, „und zwar in sofern sie praktisch „seyn soll, übereinstimmt *).“ — Das moralische Gesetz giebt uns also einen Grund an, uns an einer Welt auch einen Endzweck zu denken, wodurch indessen noch kein Schluß auf das Daseyn eines moralischen Welturhebers gemacht werden kann. Dieser

---

*) Dieser Satz scheint mit dem obigen: daß nur der Mensch unter moralischen Gesetzen der Schöpfung Endzweck sey, nicht völlig übereinzustimmen. Indessen ist er nur anders deducirt und ausgedruckt, und die Uebereinstimmung läßt sich bald finden.

ser Schluß auf ein Daseyn Gottes wird blos zum Behuf der reflektirenden Urtheilskraft gefället.

Wir können also weiter nichts aussagen, als

„nach der Beschaffenheit unsers „Vorstellungsvermögens können wir uns die Beziehung „einer Zweckmäßigkeit auf das „moralische Gesetz und dessen „Objekt nicht anders begreiflich „machen, als wenn wir einen „Urheber und Regierer der „Welt, der zugleich ihr moralischer Gesetzgeber ist, annehmen."

Jedoch können wir die Eigenschaften des höchsten Wesens nur nach der Analogie **denken**, niemals aber erkennen. Der Begriff derselben ist für die spekulative Vernunft überschwenglich, und die Eigenschaften, die wir dem dadurch gedachten Wesen objektiv beylegen, enthalten einen Antropomorphismus in sich.

Indessen schränkt sich der Gebrauch dieser Idee nur auf uns selbst, und auf die Bestimmung unsers darnach einzurichtenden Willens ein, und wir nehmen nur **Etwas** an, das und in sofern es den Grund der Möglichkeit und der praktischen Rea-

lität enthält, und denken es uns nach Beschaffenheit der von ihm erwarteten oder wahrgenommenen Wirkung als ein weises, die Welt nach moralischen Gesetzen beherrschendes Wesen. Hierdurch drücken wir nur das Verhältniß dieses Wesens zum Objekte unsrer praktischen Vernunft aus, ohne uns anzumaßen, die an ihm gedachte Caussalität in Ansehung dessen, was für uns Endzweck ist, so zu denken, als ob sie in diesem Wesen selbst grade so wirklich vorhanden, und von der Caussalität in Ansehung der Natur objektiv verschieden sey.

Anmerk.

Dieser moralische Beweis des Daseyns Gottes ist, nach mehrerer oder minderer Beschaffenheit, so alt als das menschliche Vernunftvermögen selbst.

Dadurch nun, daß wir die Vernunft in Ansehung aller unserer Ideen vom Uebersinnlichen, insonderheit in Betreff der Idee von Gott, auf die Bedingungen ihres praktischen Gebrauchs einschränken, bewirken wir, daß Theologie sich nicht in Theosophie versteige, oder zur Dämonologie herabsinke; und daß Religion weder in Theurgie noch in Idololatrie ausarten kann.

Denn, wenn man der Vernunft nur das Mindeste, über das Uebersinnliche theoretisch zu bestimmen, einräumt, so nehmen ihre Anmaßungen keine Grenzen.

Wäre es nothwendig, daß in Absicht der Moral auf Gott als Gesetzgeber (oder in Absicht der Religion) ein theoretisches Erkenntniß vorhergehen müste, so würde die Moral alsdann sich nach der Theologie richten müssen. Allein, alsdann würde nicht allein, statt einer innern nothwendigen Gesetzgebung der Vernunft, eine äussere willkührliche eines obersten Wesens eingeführt; sondern,

da alsdann auch alles Mangelhafte in der Einsicht jenes Wesens sich auf die sittlichen Vorschriften desselben mit erstrecken müste: so würde die Religion dadurch **unmoralisch** gemacht (im strengsten Sinne des Worts), welches nicht zugegeben werden darf.

Die teleologische Beurtheilung unsers Daseyns in praktischer nothwendiger Rücksicht hat auch noch den Vortheil, daß sie uns in Absicht der **künftigen Fortdauer** zum Leitfaden des Vernunfturtheils über diese Bestimmung dient.

Wenn wir hingegen darüber unser theoretisches Erkenntnißvermögen befragen wollen, so kann uns die Seelenlehre, eben so wie die Theologie, von unserm denkenden Wesen nichts mehr, als einen negativen Begriff geben. Keine der Handlungen und Erscheinungen des innern Sinnes kann materialistisch erklärt werden, und also ist, in Absicht der Dauer oder Nichtdauer der Persönlichkeit der Seele, aus spekulativen Gründen schlechterdings kein erweiterndes bestimmendes Urtheil durch unser gesammtes Erkenntnißvermögen möglich.

Also wird bey obiger bessern und richtigern Verfahrungsart die rationale Psychologie niemals weder Pnevmatologie, als erweiternde Wissenschaft werden können, noch in Materialismus verfallen; sondern blos Anthropologie des innern Sinnes, d. i., Kenntniß unsers denkenden Selbst im Leben werden und bleiben.

Der moralische Beweis für das Daseyn Gottes, den man bisher in der natürlichen Theologie geführt hat, ist nichts anders, als ein Scheinbeweis, ob er gleich, mit Stärke der Beredsamkeit vorgetragen, heilsam und populair gemacht werden kann.

Man

Man hat, um den Ursprung eines Naturdinges darzuthun, alle Beweisthümer doch nur nach dem Princip der Zwecke herbeygezogen, und sich den subjektiven Grund der menschlichen Vernunft, oder ihren Hang, statt vieler Principien ein einziges zu denken, zu Nutze gemacht, um durch willkührliche Ergänzung der, zur Bestimmung eines Begriffs nöthigen, aber noch fehlenden Erfordernisse, den Begriff des Dinges selbst zu vollenden.

Dadurch kann aber wohl Ueberredung, aber nicht Ueberzeugung bewirkt werden.

Ein

Ein Beweis aber, der auf Ueberzeugung angelegt ist, betrifft entweder die Frage: was ein Gegenstand an sich sey? oder, was er für uns, nach den nothwendigen Vernunftprincipien seiner Beurtheilung sey? — Im ersten Fall ist der Beweis auf hinreichende Principien für die bestimmende; im zweyten für die reflektirende Urtheilskraft gegründet.

Anmerk.

Man sieht, daß, wenn der Beweis in diesem letztern Falle nur blos auf theoretischen Principien beruht, er niemals auf Ueberzeugung wirken, oder objektive Gründe zur Gewißheit enthalten könne. — Aber, wenn ein

prak=

praktisches Princip zum Grunde gelegt wird, so kann er wohl auf eine moralische Ueberzeugung, die in praktischer Absicht hinreicht, Anspruch machen.

Alle theoretische Beweisgründe überhaupt, dienen sie nun

1. entweder zum Beweise durch logisch-strenge Vernunftschlüsse; oder

2. zum Schluß nach der Analogie; oder

3. zur wahrscheinlichen Meinung; oder

4. (zu Annehmung eines mögli-

chen

chen Erklärungsgrundes) als Hypothese

können dennoch keine Ueberzeugung bewirken, wenn der Satz: „von der Existenz Gottes als moralischen Welturhebers, durch welchen zugleich der Endzweck der Schöpfung mit angegeben wird," bewiesen werden soll. Denn

ad 1. Der Begriff von einem solchen Wesen, das über die Natur hinaus zu suchen ist, sofern solcher durch synthetische Prädikate bestimmt werden soll, bleibt für uns jederzeit problematisch. Diesem Begriffe kann gar keine Anschauung correspondiren,

und er kann nicht unter die allgemeine Principien der Natur der Dinge subsumirt werden; folglich ist kein Erkenntniß desselben für uns möglich.

ad 2. Da bey dieser Schlußart das Merkmal des specifischen Unterschiedes auf ein anderes Ding nicht übergetragen werden darf, (welches doch zur völligen Ueberzeugung von Gottes Daseyn nothwendig wäre) so fällt auch zugleich in obigem Fall der Ueberzeugung von seinem Daseyn nach der Analogie, das Hauptmoment des Schlusses weg.

Denn man kann eben so wenig

die Caussalität der stets sinnlich-bedingten Weltwesen auf ein Wesen übertragen, welches mit jenen keinen Gattungsbegriff, als den eines Dinges, gemein hat. — Und so ließe sich denn also die Caussalität jenes Wesens nach der Analogie zwar denken, aber nicht schließen.

ad 3. Da Meynen in Urtheilen a priori gar nicht statt findet, weil man durch Urtheile etwas entweder als ganz gewiß, oder gar Nichts erkennt: so fällt der Ueberzeugungsgrund dadurch von selbst weg. — Vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen ist, nicht die mindeste Annähe-

rung;

rung; folglich findet in einem Urtheile über das Letztere, durch Argumente von der Erfahrung hergenommen, auch keine Wahrscheinlichkeit statt.

ad 4. Da bey einer Hypothese, die zu Erklärung der Möglichkeit einer gegebenen Erscheinung dienen soll, wenigstens die Möglichkeit dessen, was ich dabey zum Grunde lege, keinem Zweifel ausgesetzt seyn muß; überdem die Möglichkeit eines nach gewissen Begriffen bestimmten übersinnlichen Wesens — welchem die erforderlichen Bedingungen einer Erkenntniß fehlen, und zu welcher

der bloße Satz des Widerspruchs als Kriterium der Möglichkeit übrig bleibt — nicht vorausgesetzt werden darf: so ist auch hieraus, wie aus den obigen Sätzen, klar, daß für das Daseyn des Urwesens als Gottheit, oder der Seele als eines unsterblichen Geistes, schlechterdings kein Beweis in theoretischer Absicht möglich ist, um auch nur den mindesten Grund des Fürwahrhaltens zu wirken.

Anmerk.

Die Frage von der Erkennbarkeit der Objekte betrifft eigentlich nicht die Dinge selbst, sondern nur unser

Erkenntnißvermögen und dessen Gebrauch.

Erkennbare Dinge sind nun

1. Sachen der Meinung,

2. Thatsachen,

3. Glaubenssachen.

Gegenstände der bloßen Vernunftidee, die gar nicht in einer möglichen Erfahrung dargestellt werden können, sind in sofern auch von aller Erkennbarkeit ausgeschlossen; ja man kann in Ansehung derselben nicht einmal meinen. Folglich müssen zu Sachen der Meinung nur Objekte

einer an sich möglichen Erfahrungs-erkenntniß gehören, welche letztere aber, nach dem Grade dieses unsers Vermögens, für uns unmöglich ist.

Thatsachen sind Gegenstände, die für Begriffe gegeben sind, deren objektive Realität entweder durch reine Vernunft, oder durch Erfahrung vermittelst einer ihnen correspondirenden Anschauung bewiesen werden kann.

Eine einzige Vernunftidee giebt es aber, die an sich keiner Darstellung in der Anschauung, mithin keines theoretischen Beweises ihrer Mög-

lichkeit fähig ist. Und dies ist die Idee der Freiheit. Denn ihre Realität läßt sich, als eine besondere Art von Caussalität, durch praktische Gesetze der reinen Vernunft, und, diesen gemäß, in wirklichen Handlungen, oder in der Erfahrung darthun.

Glaubenssachen sind solche, die man blos in dem pflichtmäßigen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft, als Folgen oder Gründe, a priori denken muß.

Das höchste Gut in der Welt, das durch Freiheit bewirkt wird, ist

z. B. seiner objektiven Realität nach für die theoretische Vernunft überschwenglich; aber da es durch reine praktische Vernunft geboten ist, so muß man die Möglichkeit desselben annehmen.

Also kann man den Glauben den beharrlichen Grundsatz des Gemüths nennen, das was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks als Bedingung vorauszusetzen nothwendig ist, um der Verbindlichkeit zu demselben willen, als wahr anzunehmen.

Anmerk.

Ungläubisch seyn, heißt, der Maxime

nachhängen, Zeugnissen überhaupt nicht zu glauben.

Ungläubig aber ist der, welcher, nach dogmatischem Urtheil, den Vernunftideen (von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit) darum alle Gültigkeit abspricht, weil es ihnen an theoretischer Begründung ihrer Realität fehlt.

Zweifelgläubig kann man aus Mangel der Ueberzeugung durch Gründe der spekulativen Vernunft seyn.

Jenes höchste durch Freiheit zu bewirkende Gut, mit den einigen uns denkbaren Bedingungen der Möglichkeit desselben, nemlich Daseyn

Gottes und Seelenunsterblichkeit, sind nun die einzigen wahren Glaubenssachen der reinen Vernunft.

So wie nun das oberste Princip aller Sittengesetze ein Postulat ist, so kann auch die **Möglichkeit** ihres höchsten Objekts, mithin die Bedingung, unter welcher diese Möglichkeit sich denken läßt, nicht anders als postulirt werden.

Das Erkenntniß der Möglichkeit wird nun dadurch weder Wissen noch Meinung von dem Daseyn und der Beschaffenheit dieser Bedingungen

(als theoretische Erkenntnißart); sondern blos Annahme in praktischer Beziehung für den moralischen Gebrauch unserer Vernunft.

Da die Teleologie nicht auf einen bestimmten Begriff von Gott führt, so kann dieser Begriff nur in sofern Glaubenssache seyn, als er auf das Objekt unserer Pflicht, als Bedingung der Möglichkeit, den Endzweck derselben (nemlich das höchste Gut) zu erreichen, bezogen wird.

Das Objekt dieses Begriffs kann aber nicht als Thatsache geltend gemacht

macht werden, weil die Erreichung *) des Endzwecks der Pflicht nicht, wie die

---

*) Erreichung des Endzwecks (des höchsten Guts) muß, dünkt mich, nicht mit Beförderung desselben verwechselt werden; denn letztere muß praktisch-nothwendig seyn. — Indessen könnte man einwenden: wenn jener Endzweck nicht Grund der Pflicht seyn soll; wenn dieser im moralischen Gesetze selbst liegt, das als formales Princip categorisch leitet: wozu überhaupt noch die Bedingung der Hinsicht auf einen zu befördernden Endzweck? Sollte es nicht fast das Ansehen gewinnen, als käme folgender Zirkel heraus: Weil das Gesetz der Pflicht einen Endzweck auferlegt, so muß dieser um des Gesetzes willen erfüllt werden; und: weil der Endzweck, vom Gesetze auf-

die Pflicht selbst, praktisch-nothwendig ist. Denn dieser Endzweck ist nicht Grund der Pflicht; sondern liegt im moralischen Gesetze, welches als formales Princip categorisch leitet, (unangesehen der Objekte des Begehrungsvermögens, mithin eines Zwecks.)

---

auferlegt, erfüllt werden muß, so muß eben darum auch dem Gesetze, als der Bedingung der Erfüllung dieses Endzwecks, nachgelebt werden? Und dies darum sollte doch bey reiner Moral nicht statt finden können.

Je-

Jenes bis hieher festgestellte Princip ist nun das einzige haltbare, wenn es darauf ankommt, die drey Hauptaufgaben von Gott, der Freiheit und Seelenunsterblichkeit aufzulösen. Alle andere Versuche in der Philosophie, mit Hülfe der Zurüstungen der Metaphysik ein anderes Princip aufzuführen, musten bisher fehlschlagen. Und dies darum:

Man hielt dafür, daß

1. die Lehre von der Freiheit nur als negative Bedingung für praktische Philosophie nöthig sey;

2. daß die Lehre von Gott und der Seelenbeschaffenheit zur theoretischen gehörig, und für sich abgesondert dargethan werden müsse, und daß durch die Verknüpfung beyder mit dem Gebote des moralischen Gesetzes eine Religion zu Stande gebracht werden müsse.

Allein, aus bloßen ontologischen Begriffen von Dingen überhaupt, oder selbst aus der Existenz eines nothwendigen Wesens, läßt sich, wie wir gesehen haben, schlechterdings kein bestimmter Begriff von einem Urwesen bilden. Denn das

würde nur durch Prädikate geschehen können, die sich in der Erfahrung geben lassen, und also zum Erkenntnisse dienen könnten.

Auch konnte wiederum der Begriff, welcher auf Erfahrung von der physischen Zweckmäßigkeit der Natur gegründet wurde, keinen hinreichenden Beweis für die Moral, mithin zur Erkenntniß eines Gottes, abgeben.

Eben so wenig konnte die Seelenerkenntniß durch Erfahrung einen Begriff von der geistigen, unsterblichen Natur derselben verschaffen, der

für die Moral hätte zureichend seyn können.

Theologie und Pnevmatologie können also, als Aufgaben zum Behuf der Wissenschaften einer spekulativen Vernunft, durch keine empirischen Data und Prädikate zu Stande kommen, weil der Begriff von jenen für alle unsre Erkenntnißvermögen überschwenglich ist.

Indessen kann der Begriff von Gott und der Seele durch Prädikate bestimmt werden, die, ob sie gleich selbst nur in einem übersinnlichen Grunde möglich sind, dennoch in der Erfahrung ihre Realität beweisen.

Solche Erkenntniß liefert nun der einzige Begriff der Freiheit des Menschen unter moralischen Gesetzen mit seinem Endzweck, den jene durch diese vorschreibt; und aus dieser Idee allein kann auf die Existenz und die Beschaffenheit jener Wesen, von welchen wir sonst gar nichts wissen könnten, geschlossen werden.

Dieser Freiheitsbegriff, welcher der Grundbegriff aller unbedingt praktischen Gesetze ist, kann also allein die Vernunft über diejenige Grenzen erweitern, innerhalb deren jeder theoretische Naturbegriff ohne Hoffnung eingeschränkt bleiben müste.

Anmerk.

Der physisch = teleologische Beweis vom Daseyn Gottes hat das Verdienst, das Gemüth in der Weltbetrachtung auf den Weg der Zwecke, und dadurch auf einen verständigen Welturheber zu leiten. Indessen würde der moralische Beweis in seiner Kraft bleiben, wenn wir auch in der Welt gar keinen, oder nur zweydeutigen Stoff zur physischen Theologie anträfen.

Die moralische Teleologie leitet also zu dem, was zur Möglichkeit einer Theologie erfordert wird, nemlich auf einen **bestimmten Begriff** der obersten Ursache, als Welturhe-

urhebers nach moralischen Gesetzen, also einer solchen, die unserm moralischen Endzwecke Genüge thut. Und dazu gehören denn Allwissenheit, Allmacht, Allgegenwart u. s. w., als dazu erforderliche Natureigenschaften, die, weil sie mit dem unendlichen moralischen Endzwecke verbunden sind, mit ihm auch als adäquat gedacht werden müssen.

Und so führt denn also eine Theologie auch unmittelbar zur Religion, d. i., „zur Erkenntniß unserer Pflich„ten als göttlicher Gebote." —

Bayerische
Staatsbibliothek
München

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Spazier, Karl,

Versuch einer kurzen und faßlichen Darstellung der teleologischen Principien Ein Auszug aus Kants Kritik der teleologischen Urtheilskraft

Neuwied 1791

Ph.sp. 787
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044460-1
VD18 11613130